

不遠の論理

大門 照 忍

一

浄土、如来と我との関わりにおける表現、すなわち「出遇い」について經典の説示は「不遠」であり、決して「遠」でも「近」でもない。この意味を考えて見たい。その經典の説示は二種類となろう。(A)仏が衆生に対して遠からずという場合、これは『觀經』散善願行縁に、釈尊が韋提希に対して「汝今知不、阿弥陀仏去、此不遠、汝当繫念諦觀彼国浄業成者」と等と説かれる。(B)衆生が仏に対して遠からずという場合、これは『首楞嚴經』卷五に、大勢至菩薩が恒河沙劫の昔に超日月光仏より授かった念仏三昧の法を釈尊に白しあげ「若衆生心憶仏念、仏現前当来必定見仏、去、仏不遠、不仮方便自得心開」等と説かれる。

この(A)、(B)二種の「不遠」は、親鸞聖人が自ら前者を『觀經集註』に、後者を『尊号真像銘文』に引証され、

さらに(A)については『序分義』の三不遠釈をそのまま註記して自らは解釈を加えられず、(B)については特色ある解釈を述べ、また「現前当来トオカラズ 如来ヲ拝見ウタガハズ」などと和讀されている。この二者の關係は後で詳しく述べる。さて「不遠」という語には、一種の秘密があり「遠」でも「近」でもない中間的なこの語に、いわゆる仏智見の密語、如意語を仰ぐことができる。

この語には現代の浄土教のもつ諸問題が集約され、表象されているのであって、最近しきりに論ぜられる浄土の非神話化についても、従来の外在的超越的にのみ理解する方法が現実面からの逃避、遊離として批判されるのは、いわば「遠」の思想としての批判であり、そのために内在的主体的に把持すべきであると論じているのも、却って「近」の思想が偏執されているのであり近代の理性的解釈のつもりが、実は無意識的に現実面への逃避、遊離となっているのである。八難のなかの世智弁聡の難が、

現代の浄土教思想をいかに広く深く覆い浸透していることであろうか。「遠」「近」への執見は共に人間の側からの論理に過ぎない。『平等覚経』の三輩往生文に、第一輩は「去無量清浄仏近」、第二輩は「去無量清浄仏甚大遠不能得近附無量清浄仏」、第三輩は「去無量清浄仏亦復如是第二輩狐疑者」(大阿弥陀経も同意であるが第三輩を「去阿弥陀仏大遠不能得近附阿弥陀仏」と明示する)とあり、勝劣が仏を去る近遠で対比されている例を注意したい。三輩は不了仏智の機であり近遠共に自力の世界である。『首楞嚴経』文の「去仏不遠」を「仏モトオザカラズ」と积される宗祖の思召を仰ぐならば、他力の世界が「不遠」と表現される意味の重さを知るのである。「不遠」は単なる因、単なる果をいうのではなく、因と果の重層の場における力の関係というべきものである。『安樂集』に引く『十往生経』文「如是惡人報雖未至三塗不遠」、「信巻」に引く『涅槃経』文「我今此身已受華報地獄果報將近不遠」などは惡報の例であるが、華報と果報の必然的展開が「不遠」として示されている。惡報の場合は衆生の惡業により近づき、近くなるのであり、前掲の經文と「信はなくてまぎれまはると日に／＼地獄がちかくなる」(蓮如上人御一代

記聞書六六条)とは同一の意味を持つ。善業の例は「信巻」所引の『涅槃経』文「一切衆生為阿耨多羅三藐三菩提近因緣者無先善友」と、蓮如上人御詠歌の「極樂は日に／＼近くなりけり、あはれうれしき老のくれかな」のように善業により近づき、近くなるのである。故に「不遠」は単なる靜的狀態でなく、力の動く狀態を意味する。流転は業力自然の「不遠」、還滅は願力自然の「不遠」であり、願力自然の故に『安樂集』卷上には「不思議智力者能以少作多以多作少、以近為遠、以遠為近」などと述べ、或は『序分義』に「說遠如遠、說近如近、說一切諸法千差万別、如來觀知歷歷了然」と积するのである。さらに『安樂集』卷上に引く道安の『浄土論』には、一質不成、異質不成、無質不成の三不成をあげ(有質不成を加えると四質となり、宗密の円覺經大鈔に三質四質を論じている)、一異・有無の執見による「近」「遠」の思量を否定するのも、おのずから「不遠」の論理を明さんとするものである。

このように考えると、この論理の中には機根論、行業論、身土論などの諸問題を包摂しているといつてよいが、小論では既に掲げた(A)(B)二種の「不遠」につき焦点をしぼって、祖意を窺いたいと思う。

遠近の感覚的な分類の例は、日本の場合有名な『枕草紙』に少くとも三つのパターンがある。(A)「はるかなるもの」の例に「千日のさうじはじむる、はむびのをひねりはじむる、みちの国へゆく人のあふ坂の関こゆるほど、うまれたるちごのおとなになるほど、大はんにや経、御どきやうひとりしてよみはじむる、十二年の山こもりのはじめてのぼる日」とある。これは「遠」の分類と考えてよいから、清少納言によれば(A)の「はるかなるもの」と(B)「ちかくてとほき物」すなわち「不近」の類、(C)「とほくてちかき物」すなわち「不遠」の類、の三種になるとよい。ここには「はるかなるもの」に対する「ちかきもの」が示してなく、(A)の直接的表現に対して(B)(C)では背反的複合型とでもいうべき矛盾統一の態をとっているのが注目されよう。そして「はるかなるもの」の内容は、長期にわたる行事を始める日(時間)、遠距離の旅行をする最初の区間(空間)のいわゆる二種遠性に相当するものといえよう。ところが「ちかくてとほき物」は、「宮のほとりのまつり、おもはぬはらからしんぞくの中、くらまのつづらをりといふみち、しはすの晦日、

む月一日のほど」の例を見ると単なる時間・空間の比較でなく、むしろ現象と本質、相と性との関わりにおける矛盾的性格を指すのである。近く思われる相と遠く離れている性とのパラドックスであり、『愚禿鈔』下の内外対にも「内外道外仏教……内退外進・内疎外親・内遠外近・内迂外直……内自力外他力」と示され、焦点は人間心理の複雑さにあるといえよう。それは「とほくてちかき物」の例としての「ごくらく、舟の路、男女の中」においても同様であり、特に極楽の例は『観経』の「去、此不遠」により、舟路の例も、おそらく漢詩、たとえば李白の「朝辞白帝彩雲間 千里江陵一日還 兩岸猿聲啼不盡 輕舟已過萬重山」などに典拠を求められよう。謡曲の「柏崎」にも「釈迦は遣り弥陀は導く一筋に爰を去る事遠からず」、「当麻」にも「こゝを去る事遠からずして、法身却來の法味をなせり」との例がある。

この場合、遠いのは相であり、近いのは性であって相と性との矛盾的な自己同一について「不遠」の例とされ、それを感覚し観照するのは人間の心にある。従って、『枕草紙』に見える三分類は、「遠」が現象的なものなのに対し、「不近」「不遠」の二類は現象と本質との矛盾を指摘している。この事は、『選沢集』特留章にも「兜

率雖近縁淺、極樂雖遠縁深、『蓮如上人御一代記聞書』
一二九条にも類例の例をあげて「とをきはちかき道理、
ちかきはとをき道理あり、灯台もとくらしとして仏法を不
断聴聞申す身は、御用を厚かうぶりにいつものことと思
ひ、法義にをろそかなり。とをく候人は仏法をきくたく
大切にもとむるころありけり。仏法は大切にもとむる
よりきくものなり」と教誡される思召と規を一にするも
のである。ここには『会疏』に「太遠則敬慕之情渺茫、
太近則渴仰之言巋薄」と云うように日常性と非日常性と
における心理的な遠近感の交錯がある。このような例は、
天台にいう三種の教相のうち、第三の師弟の遠近、不遠
近の意味にも看取されよう。

ところで『俱舍論』二一には、四種遠性をあげ「遠性
有、四種謂相・治・処・時 如、大種尸羅 異方二世等
論曰伝説遠性総有、四種一相遠性如四大種 雖復俱在
一聚中一生以相異故亦名為遠 二治遠性如持犯戒
雖復俱在一身中行以相治故亦名為遠 三処遠性
如東、西、海、雖復俱在一世界中、方、処、隔故亦名為遠 四
時遠性如過、未、世、雖復俱依一法上立、時、分、隔故亦名
為遠」と論じ、相遠性は本質論的に異別を指し、治遠
性は実践的価値論の相違を示し、処・時の遠性は空間・

時間についての考察である。そして前者は同処・同時に
あっても遠性とされるから、『枕草紙』の表現での「ちか
くてとほき物」に該当するであろう。勿論、論の文では
処・時も一世界、一法に即して隔歴性をいうから「ちか
くてとほき物」に相当すると見られないでもないが、前
二者とは異って並列的な形において比較され、厳密には
ただ遠いものとして測定されて矛盾要素をもたない。
なお『南伝大蔵經』二八巻の小部經典の本生經典には、
「三つの因縁物語」と題して「遠き因縁物語・遠からざ
る因縁物語・近き因縁物語」、すなわち「遠・不遠・近」
の三類型で区分し「不遠」は中間的時間帯を示していて、
「不遠」は「近」と区別されている。ところで、遠近が
時間・空間の面で叙述される例は枚挙にいとまがない。
『安樂集』上巻、第一大門の「去・聖・近……去・聖・已・遠……
衆生去・聖・遙・遠」、第二大門の「云・若人求・菩提・即無
有・菩提・是人遠・菩提・猶如・天・与・地」、第九大門の「穢
土短促命報不遠」、『序分義』の「仰惟聖力冥加彼国雖
遙得親……明・夫人肉眼所見遠近不足為言、況淨土
弥々遙云何可見」、『定善義』勢至觀の釈の「光照遠近」
「遠近相」、『西方指南抄』上本の「遠近ノサカヒヲヘダ
テ」の左訓に「トオクチカク」、「遠代ニ流通スルコトヲ

アカス……コレスナワチ遠ヲアゲテ近ヲ撰スルナリ」の左訓に「トホキ」「チカキ」とあるなど、形容詞として用いてある。

それは、「ほど」という表現にも見え、『枕草紙』の例や、『和漢朗詠集』の「極楽ははるけきほどと聞きしかどつとめていたるところなりけり」、「正像末和讃」の「命濁中天刹那ニテ 流転生死ハ須臾ナリ」（草稿本）の左訓「……ホドナキナリ……ホドナカルベシ」（文明本では「……ミジカクモロシ」）などに示してある。『序分義』に、(一)分齊不遠の義を立て十万億刹の限量的国土をあげ、(二)往生不遠の義を以て一念に到ると述べ、(三)觀見不遠の義を示して自然常見を説き、諸師が十種にあまる不遠説を設けたのも、この「ほど」を多角的、深層的に探究したものである。ちなみに仮名草子の『竹斎』上には「いかに皆々女房たち大事の安心をば説き残したるぞ、去此不遠と説く時は此処を去る事遠からず、帰れ〜」とあり、念仏者の夫と法華信者の妻と、その子供を中心に構成された『夫婦宗論物語』には「我こそ阿弥陀、阿弥陀こそ我よと観念すれば、浄土も穢土も余所に無しと云ふ。女聞て証拠は如何にと云、男答云、去此不遠と説給ふ、女聞て云其浄土こそ寂光の浄土より劣なるべし、男聞て

云、此文に付て三不遠の法聞あり、又有時は過十万億刹土有世界と説き、或は勝過三界道と宣給」と問答するが、弥陀の浄土と釈尊の寂光土との対比、浄土三部經の文、『浄土論』、『觀經疏』などの要文を出している。更に浮世草子の『色道傾城禁短氣』四之巻には「人間万事は夢の見残し、只緋綸子の長枕、誠の極楽遠きにあらず、紫雲と見へしは江戸紫の染分けの……」と傾城の世界に転用しており、あるいは仮名草子の『竹斎』下には「近く遠く話したるがよかるべし、人と契らばうすく契りて末まで遂げよ」との表現があり、「近く遠く」とは親しくても一定の限度と間隔を持つてとの意味で、俗に云えば「つかずはなれず」、よく云えば「淡きこと水のごとき」君子の交わりを指すようである。このような表現が真の「不遠」でないことは勿論である。ただ日本人の精神構造の上に、いくつかの「遠」「不遠」「近」の型態があったことを知ることができよう。

三

ところで、既に述べた(A)『觀經』の「去此不遠」、(B)『首楞嚴經』の「去レ仏不遠」の問題を考えよう。(A)については多くの中国釈家が精細な論証を展開している。

この経文は、阿弥陀仏が娑婆世界を去ること遠からずと云うのであるから、文の当面では空間の遠性について述べるを見てよい。同種の表現は、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』に「去此不遠正生西方」有「仏世尊」名「無量壽」とある。さて、宗祖は「去此不遠」について私釈も引用もされない。「化巻」には「去此不遠」の次下の文「……諦觀彼國淨業成者」を引いてある。ちなみに、宗祖は日想觀の西方に関する疏文、真身觀の三緣釈さへも引用されないが、これらは注目すべき事であろう。

勿論、『觀無量壽經集註』には『序分義』の文「正明標境以注心即有其三」一明分齊不遠從此超過十萬億刹即是弥陀之國二明道理雖遠去時一念即到三明韋提等及未來有緣衆生注心觀念定境相應行人自然常見有斯三義故云不遠也」を引き、また宝樓觀文について「正明閣内莊嚴」の次に『觀念法門』五緣功德分の文を引き、「……問曰今既言弥陀四十八願攝一切衆生得生淨土者未知攝何等衆生得生又是何人保証得生也、答曰即如觀經說云仏告韋提汝今知不阿弥陀仏去此不遠……」と示し、善導の釈義を用いてはおられる。ところで『序分義伝通記』には、「第一分

齊不遠者十萬刹還而望無量猶是邇故云不遠……第二一念則到者約第九門或云須臾或云彈指豈非是近、第三自然常見者此約觀成」と述べ、第一説と淨影の説、第三説と天台の説との相似性を指示している。また『序分義楷定記』には「阿弥陀仏標其境也、去此不遠即住心也、住心者謂安心住行若不知仏境不遠未為安心」と云い、三不遠の第一説と淨影の説、『安樂集』の境次相接説、『梵網經』の盧舍那即弥陀説、『淨土論』の蓮華藏世界説との関連をあげ、第二説に天台の釈を用いし、知礼の釈をも示し「皆由感応雖遠而近、然若心性不具塵刹則仏無応現之理生無感見之功故此經談是心是仏觀」と唯心の理に約し、また十萬億等の諸説と比べて会釈し、孤山のいう「初釈通現未次釈唯現在」の説、法常の「一就事明不遠……二就実明不遠」の説、憬興の「処雖復遠修因疾往」の説に對しての、「此必不然標仏不遠而非土故」の文をあげる。なお第三説には「応云道理雖遙有緣住心還不遠也」として念仏行者の三緣をあげ三心の因に三力緣あることも指示している。そして憬興の釈より不遠の六義（分量不遠、觀心不遠、往生不遠、本願不遠、自心不遠、不放逸不遠）をあげ、元照の『觀經義疏』巻中に説く三釈に

つき、夫人の知不が問題で、仏眼見に関わらぬと云い、往生の時間が今の問題であり、輪王に随従する劣夫は現身往來の例であつて夫人に關連しないと批判している。しかし憬興の主張は「今此不遠者標_レ彼弥陀遂_レ益便赴不請之友_レ故云_レ不遠、非_レ謂_レ其土無_レ移轉_レ故、不_レ可_レ將_レ餘參差之文_レ會_レ此不遠之義_レ」とあり、仏の摂受について不遠を明し実体的な国土間の距離を意味しないといひ淨影説を否定している。その否定原理は、あくまでも仏の側に立つてのみ不遠の道理が成立するといふ点にあり、国土の数量的感覺、および人間の側に立つ觀心の修因、自性唯心に即しての相應の一体感を批判する。

しかるに『楷定記』では、「今三義皆約_レ阿弥陀仏所_レ積也……又此三義即在_レ此科_レ去此不遠即標_レ初義、汝當繫念標_レ第二義、諦觀彼國標_レ第三義」と論じ、また諸師の説を三義に配当し、(一)分齊不遠……淨影一義(十萬億利不遠)・法常初義(事不遠)・有說六中初義(分量不遠)、(二)一念即到不遠……龍興一義(約因不遠)・有說六中第三(往生不遠)、(三)定境相應不遠……天台三義・憬興一義(仏不遠)・余他說、と分類している。さらに『楷定記』は、第一義を前縁(欣淨縁)の意、第二義を當縁(散善顯行縁)の意、得生行門にあて、第三義を定善示觀縁の

意、仏力觀門に配して、「但此三義且約_レ要門、若掘_レ弘願_レ復有_レ一義_レ、應_レ聲即現親近無礙名為_レ不遠、下文當_レ見故此不_レ彰前之三義尋_レ其宗源_レ莫_レ不_レ皆由_レ此別意_レ也」と述べ、華座觀の應聲即現の相こそ弘願の「不遠」であるという。三義を要門と見て、住立空中の如來に弘願の「不遠」を立てるのは、西山義の仏体即行思想を示している。

ともあれ、宗祖もこれを真假批判の書である『教行信証』に引用、引積されない所以は、西山義とは異つた視角から三義を要門の意と考えられたからではなからうか。『觀經』の身土は「化卷」に「仏者如_レ無量壽_レ觀經說_レ真身觀_レ仏是也。土者觀經淨土是也」と述べられる方便の世界で、「真仏土卷」の「仏者則是不可思議光如來、土者亦是無量光明土也」、「究竟如_レ虛空_レ廣大無_レ邊際_レ」といわれる真實報土とは區別されるからであらう。されば「小經和讃」の「撰取」の左訓に「オサメトル ヒトタビトリテナガクステヌナリ 撰ハモノノニグルヲオワエトルナリ 撰ハオサメトル 取ハムカエトル」とあるように、逆対応的な仏の側からのほたらきが「不遠」の原理である。(香月院は三不遠を隨顯二義に通ずるといふ。)さて(B)の問題にうつろう。『尊号真像銘文』の引積、

「大勢至和讃」の讃詠には、いくつかの問題があり、(一)これら両文の典拠は、『樂邦文類』巻第一所収の『首楞嚴經』勢至念仏円通の文であり、(二)両文ともに原文の「譬如一人一專為憶一人專忘、如是二人若逢不逢或見非見二人相憶二憶念深如是乃至從生至生同於形影不相乖異」を省略し、(三)原文の「去仏不遠不復方便自得心開」とある意が、衆生の側から見て仏を去ること遠くないと示し、『觀經』の「去此不遠」が仏の側から此の土を去ること遠くないと説く立場とは対象的な論理をもつにもかかわらず、宗祖は「仏モトオザカラズ、方便オモカラズ、自然ニ心ニサトリヲウベント也」と仏を主体にして、如来のはたらきとして釈され、四宗祖の御釈は「遠くない」という形容詞と見ないで、「遠ざからない」との動詞として示されている。さて(一)については既に別の論文(樂邦文類と親鸞教学で考証してあるので省略するが、補足すると元照の『觀經義疏』巻上にも「言了義者了彼淨土即我自心非他方也、達彼弥陀即我自性非他仏也、如此則廻神億刹実生乎自己心中孕質九蓮豈逃乎刹那際内、故経曰是心作仏是心是仏即是開示衆生仏之知見大乘了義豈復過此楞嚴勢至円通云若衆生心憶仏念仏現前当来必定見仏去

仏不遠……」と注目し、『阿弥陀經義疏』にも『首楞嚴經』勢至章の文「十方如来憐念衆生如母憶子」を引証し、宗祖は前掲の両書を「行巻」『愚禿鈔』上などに引用されるから、元照を通じての関心もあったと推察される。つぎの(二)も、一部は前掲論文に略述したが、『銘文』で「乃至」として原文を省く部分は既述の「譬如……不乖異」のあとでも、「十方如来憐念衆生如母憶子若子逃逝雖憶何為子若憶母如母憶時母子歷生不相違遠」が省かれ、「勢至和讃」には「十方如来憐念」以下を讃詠してある。そして以下省略する経文「仏問円通我無選択都攝六根淨念相繼得三摩提斯為第一」を考えると、宗祖は観念的、あるいは運想自力的な意味にとられやすい部分を避けられたのである。ちなみに『樂邦文類』巻第一には、経文のあと子璿の『長水疏』文、仁岳の『集解』文を引証しているが、華嚴・天台の立場から念仏の心を解説しており(樂邦文類と親鸞教学・参照)、『禪関策進』巻一には禪の立場から念仏と参禅との一致を論ずるのに、今の経文を引き「経云憶仏念仏現前当来必定見仏、既曰現前見仏則与参禅悟道有何異哉」と述べている。この経文の理解が実に多様であることを注意すべきである。つぎに(三)の間

題では自性唯心的な世界観による本来的な不遠観でもなく、更には「極樂ははるけきほどときゝしかど、つとめていたるところなりけり」という修因的な不遠観でもなく、如来の不遠を明すものである。ちなみに「行巻」には教について四十八対を比較し、「親疎対」「近遠対」をあげているが、親近と疎遠との差は機にあるのではなく、まさに法のはたらきに存するのである。さて四について、「遠くない」との静的な形容詞から「遠ざからない」との動的な如来行の表現になった前例を考えたい。

『西方指南抄』（選択集も同旨）に「近遠対」につき、正行はかの仏に近づくが、雑行はかの仏に遠ざかると釈してある。尤も『定善義』の原文「衆生願見仏仏即応念現在目前故名近縁」では、仏が現前する意を示している。元祖は『選択集』二行章の五番相對の親疎對の親を親昵の義、近遠對の近を隣近の義とし、「但親近義是雖似一、善導之意分而為二」と述べている。『西方指南抄』文「カノクニニ親近シテ」「父母ニ親近シテ」の左訓に「シタシミチカヅク」とあり、『蓮如上人御一代記聞書』一五〇条「同行善知識にはよく／＼ちかづくべし」、同二九九条「仏法者になれ近付きて損は一つもなし」などの例も関連して考えられよう。元祖の指示の

ごとく、善導が親近を分けるところに生仏不二的な聖道門の理解と區別して、どこまでも隣近という淨土教的なあり方を注目すべきである。同時に如来を主格とする宗祖の御釈において、衆生の「去仏不遠」といわれる根拠、憶念仏という念仏者の宗教的実践そのものの根源が実に「仏モトオザカラズ」という願力の現成で証明される所以を知るのである（大般涅槃經要文に「若能遠離一切惡業則得善果若遠善業則得惡果」とあり、「トオザレバ」といわず「トオザカラバ」との訓をつける意もここで注意したい。この他動詞を用いずに自動詞を示すところに業力自然があり、今の「仏モトオザカラズ」は願力自然を意味する）。

「不遠」の意義を實踐の面で考えて見よう。

そもそも『般舟讚』に「仏知衆生心雜亂 徧教正念住西方」不知・弥陀国遠近・仏道超過十萬億・道里雖遙不足到・彈指之間入宝池」とあって、凡夫は淨土の遠近を知らぬ存在である。「超過十萬億」も「去此不遠」も仏智見によるもので衆生の論理に属するものでなく、凡夫の分限は「不知・弥陀国遠近」であり、「唯仏与仏ノ知見」である。先人が「汝今知不」を上にして「告命許説」とするか、下に属して「阿弥陀仏去此不遠」の標境に付くかを問題とした意味もこの点に還

元して考へねばならない。元照は「先審知不者欲明淨土非仏自説定無知者」、戒度は「不乃審問之詞為知不知夫人不答示同不知」と述べるが、大権の韋提さへ不知を示すところに「未聞益」が顯わされ、更に顯意は「問知不不云見不雖見未知不遠故也、故此文者還是光台見仏之証、若其不見不足審問知不故也」、「但言弥陀意在仏所故亦含有顯密二義」と釈している。しかし其の前に注目すべきは「汝今知不」の「今」の一語ではなからうか。凡夫は有漏の穢身を持つて百年の形体を「今」において尽してゆくが、「今」の分際を忘れて仏性、寂光土、涅槃を語つても凡夫の思量を出ない。如來は「今」の凡夫に「汝今知不」と審問し、「阿弥陀仏去此不遠」と教えて「標境住心」せしめ給うのである。「此」を去ることは、果の世界と因の世界の別を明らかにしている。「沈自性唯心貶淨土真証」とは、果の世界を因の世界において証知できると過信する故である。しかし「此」を離れて救済の場があるのではなく、『首楞嚴經』に「今於此界撰念仏人歸於淨土」と説かれ、『銘文』『勢至和讃』に「イマコノ娑婆界ニシテ」と明示し、現在此の土における撰取と廻心とを説かれる所以である。「迷定散自心昏金剛真

信」とは、現在この身における仏の撰受を看過する故である。沈迷の思想は宗祖以前以後、淨影・嘉祥・天台の『觀經疏』など、和漢の釈書に多く見え、『樂邦文類』卷三に可觀は「以自心有西方即是真西方自有西方心何処覓西方……達唯心了本性在我而已去此不遠」、宗蹟は「莫謂西方遠西方在目前雖然過十方曾不離三千」と述べ、『禪關策進』卷二に峰天如則是「念仏者悟自性弥陀唯心淨土……經云憶仏念仏現前當來必定見仏、既曰現前見仏則与參禪悟道有何異哉」、空谷隆は「始知寂光淨土不離此處、阿弥陀仏不越自心」といい、明恵の『摧邪輪』、『莊嚴記』の念仏觀、淨土觀にも類似的の思想が見え、白隠が『坐禪和讃』に「一座ノ功ヲ成ス人モ積ミシ無量ノ罪亡ブ惡種何國ニ有リヌベキ淨土本ヨリ遠カラズ」と詠じている。

しかるに「信卷」末に「不喜入定聚之數、不快近真証之証、可恥可傷矣」と述懐されるように、現生において定聚には入るのであり、真証には近づくのであつて、定聚に近づくのでも真証に入ったのでもない。入るの是不退位、近づくのは大涅槃であり、この現在における完了形と進行形との一体的な相が信と証との必然

的展開を示している。「去此不遠」が信証の關係で論理づけられるならば「入る」と「近づく」の関連でなされよう。『末灯鈔』三に「弥勒はすでに仏に近くましませば」弥勒仏と申すといい、『般舟讀』の意により「浄土に信心の人の心つねに居たりといふこゝろなり」と述べ、弥勒と同じである「信心の人は如来と等しと申すこゝろなり」と示されるが、「信卷」「諸経和讃」「正像末和讃」に共通する弥勒に同じく、如来と等しという表現は、「入る」が「同」に、「近づく」が「等」に相当する。かくて靜的乃至觀念的な「不遠」に対して、動的乃至實踐的な「入る」「近づく」という相を明らかに領解するのであらう。

今一つの問題は定散自心における彼此、去来、彼我の意味である。すなわち行業的な面での自己意識の批判であり、至心発願、至心廻向の欲生心における志向性は、「化卷」で詳細に批判されているが、特に今は『愚禿鈔』巻下の二河譬の解釈と『唯信鈔文意』の来迎の説示とによって考察しよう。『愚禿鈔』には西岸上の弥陀如来の招喚についてのみ詳釈し、東岸上の釈迦如来の發遣についての釈はないといつてよい。二河譬における人稱は、「我」としての行者を最初に「仁者」とよびかけ

「我」の名告りをしない釈迦如来、「汝」とよびかけ「我」の名告りをあげる弥陀如来の三者であるが、「我」と「汝」の対面的關係は弥陀と行者について存在する。尤も群賊惡獸等の「仁者廻来……我等衆無惡心相向」という声にも人稱はあるけれども、釈迦仏に「我」の主語を示されない点に、善導の配慮が窺われる。「喻」釈迦已滅、後人不見由有教法可尋の釈には、釈迦教の本質が「我」に來れとの此土性を持つものでなく、彼國に願生せしめる彼土性を示して弥陀教への志向を成就せしめる点にあることを示し、究竟して二尊一致の「我」は弥陀如来にのみ存するのである。

『愚禿鈔』が、發遣の釈迦に「願也」、招喚の弥陀に「信也」と分け、至誠心の五対の中でも「去来対、去者釈迦仏也、來者弥陀也」と指示する意味も同じである。そして本鈔の解釈は論主自督の「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂國」に即してなされながら、「我言尽十方無碍光如来也、不可思議光仏也」というところに「我」の転位が見られる。願生者の「我」は「汝言行者也、斯則名必定菩薩」とされ、如来に発見され招喚されて、我國即ち如来の國へ生れる者と規定される。このような「我」と「汝」の転位は、『御文』四の九通の

「阿弥陀如来ノオホセラレケルヤウハ、末代ノ凡夫罪業ノワレラタランモノツミハイカホドフカクトモ、ワレラ一心ニタノマン衆生ヲバカナラズスクフベシトオホセラレタリ」という文脈に連なる衆生の「我等」と如来の「我」の緊迫した両主格の対応にも窺えよう。更に注目すべきは一心正念の釈のあとに「直言対廻対迂也、又直言捨方便假門・帰如来大願他力、欲使顕諸仏出世之直説也、来言対去対往也、又欲令還来報土也」と述べる意である。「直来」の勅命につき、「直」と「来」にそれぞれ二種の解釈を与えるが、字訓釈と仏意釈といつてもいいであろう。字訓釈につき「不遠」の論理が窺える。すなわち「直」が「廻」・「迂」に対すると「行巻」『愚禿鈔』に示す教の頓漸対・超涉対・近遠対・径迂対・捷遅対、機の奢促対などと規を一にするもので極促性を顕し、「来」については「去」に対するから「去、此不遠」「仏遣去処即去」の「去」を想起せしめる。また「往」に対するから「捨此往彼」「往相還相」の「往」を想起せしめる。

「去」「往」の通念は固定化した直線コースを始点から終点、折り返し点へと進行するのであるが、宗祖は「来」の釈で「対去対往也」と止揚される。それは次

の「欲令還来報土」の仏意釈で明瞭となる。還来は通常「還来穢国土」「還来生死輪転家」のように此土に還る意であるのに、今は報土に還来せしめる仏意とされる。

既に善導も此土は魔郷・他郷、浄土は本国・本家と述べて往生成仏こそ本来性への還帰と教えているが、宗祖は『唯信鈔文意』の来迎の釈でも「来ハ浄土ヘキタラシムトイフ……穢土ラステ、真実報土ニキタラシムトナリ」「来ハカヘルトイフ……カナラズ大涅槃ニイタルヲ法性ノミヤコヘカヘルトマフスナリ」「来ハカヘルトイフ、キタラシムトイフ……法性ノミヤコヨリ衆生利益ノタメニコノ娑婆界ニキタルユヘニ来ヲキタルトイフナリ、法性ノサトリヲヒラクユヘニ来ヲカヘルトイフナリ」、『御消息集』でも「来」の字は衆生利益のためにはきたるとまふす、方便なり、さとりをひらきてはかへるとまふす。ときにしたがひてきたるともかへるともまふす」とあり、此彼二土の分際を保持しながらも本来の一如の相において、往還、来迎が自在に語られ常識的な遠近・去来の觀念が破られている。この立場から「去、此不遠」「去、仏不遠」の仏意を仰ぐとき、如来からは「不遠」、衆生からは「遠」の關係が信案の一念に「出遇い」を成就せしめる所以を領会するであろう。「遠」の悲傷は機の深信

に、「不遠」の慶喜は法の深信に連るが、既に縷説したようにこの悲喜は観念でなく実践において証明される。

善導が「莫^レ謂^二西方遠^一、唯須^二十念心^一」(往生礼讃)「於^レ

彼心能係^レ当^ニ必往^一非^レ餘^一」源信が「仏本願任^ニ悦南無阿

弥陀仏唱^二十万億土行^一遠路^一」(敬白念仏勸進)源空が「タ

バクチニテ南無阿弥陀仏トトナエバ、コエニツキテ決定

往生ノオモヒヲナスベシ」(西方指南抄・下本)と述べ、宗

祖が病床の高田の覚信房に念仏の所存を問われ、「よろ

こびすでにちかづけり、存ぜん事一瞬にせまる。利那の

あひだたりといふともいきのかよはむほどは往生の大益

をえたる仏恩を報謝せずむばあるべからず」(口伝鈔)と

の答を聞かれ随喜の御落涙千行万行であったこと、蓮如

上人が御法談の間に法敬坊に命じて、誓願寺の「となふ

れば仏も我もなかりけり」をうたわせて眠を醒させられたこと(蓮如上人仰条々連々聞書)などの例に見るように正信念仏のうちに自証される。しかもそれはケルケゴールの「七万尋の深さの上を游泳しつつある」(Gesammelte Werke, Diederichs, Bd. IV, S. 411)のような実践でなくて、決定深信、不退の感激に住持されている。すなわち「不遠」の論理は、正しくダイナミックな本願念仏の信受奉行において、今、ここに、この身に自証され、必ず「安養ニイタリテ 証スベシ」とあるように彼土において証自証されるのである。

低^レ頭礼^レ仏在^二此国^一
拳^レ頭已入^二弥陀界^一 (般舟讃)